المقاربة الهرمسية للوحي
قراءة في الخطاب اللاديني لنصر حامد أبو زيد

يحيى رمضان*

الملخص

تفترض هذه الورقة أن بعض الخطابات التي تناولت نص الوحي، رافعةً لافتة الحداثة والجدة وشعار العلمية والعقلانية، إنما هي قراءات غنوصية يسمِّيها الكاتب الإيطالي المعاصر ألبرتو إيكو "المقاربة الهرمسية" للنصوص. واعتمدت الورقة هذا المفهوم في تحليل خطاب نصر حامد أبو زيد، وتوصلت إلى أن قراءة نصر حامد أبو زيد للوحي لم تكن تأويلا لهذا لخطاب الوحي بقدر ما كانت استعمالا له. كما توصلت إلى وجود تشابه بين خطاب "أبو زيد" والخطاب الباطني، وبينت زيف ادعاءات الجدة والعلمية والعقلانية، التي طالما تباهى بها خطابه، وكشفت عن الوجه الإيديولوجي المضمر، الساعي إلى أن يكون ثمة نص علماني موازٍ بديلاً من نص الوحي.

الكلمات المفتاحية: المقاربة الهرمسية، القراءة الغنوصية، الخطاب الباطني، الخطاب التأويلي.

Abstract

This paper started from the hypothesis that some discourses that dealt with the text of Revelation و although claim modernity, novelty and scientific rationality, are just Gnostic readings, characterized by what the Italian writer Umbreto Eco calls "Hermetic approach to texts." The paper adopted this concept in studying the discourse of Nasr Hamid Abu Zaid, and found out that Abu Zaid's approach was not an interpretation of the Revelation discourse rather than misusing it. The paper also discovered similarity between Abu Zaid's reading and some old interpretations like esoteric and mystical discourse, demonstrated its false claims of novelty and rationally, and revealed his ideological face that seeks to replace the text of Revelation by a parallel text of secular nature.

Keywords: gnostic reading, hermetic reading, esoteric discourse, hermeneutic discourse.

---

* دكتوراه الدولة في مناهج تحليل الخطاب، أستاذ بالأقسام التحضيرية للأدب- مكناس/المغرب. البريد الإلكتروني: ramdane2y@yahoo.fr. تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠٠٩/٩/٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٠/٥/٢٩م.

مقدمة:

تستهدف هذه الدراسة مقاربة خطاب من أشهر الخطابات التي تعاملت مع نص الوحي؛ بغية تفحُّص مدى صدقية الشعارات التي رفعها، من خلال مساءلة مسلماته وآلياته وآثاره. وتتحاشى هذه الدراسة -وقد جعلت خطاب نصر حامد أبو زيد موضوعاً لها- أن تكون تكراراً لما أنجزته دراسات أخرى قبلها، لا سيّما أن أغلب ما أُنجِز حول هذا الخطاب -على الرغم من أهميته القصوى- ظل أبعد ما يكون عن ملامسة طبيعة مقاربة "أبو زيد"، بوصفها ممارسة في تحليل الخطاب وإنتاج الدلالة.

وعلى الرغم من تعدد الإنتاجات، وتكاثر القراءات التي استهدفت إعادة قراءة التراث في العقود الأخيرة، وتباين خلفياتها العقدية، واختلاف منهجياتها، وتنوع أدواتها المفاهيمية، ومن ثم تباعد نتائجها وخلاصاتها، فإنها جميعاً تتفق -أو تكاد- على الأقل على أمرين أساسيين، أو بالأحرى على ادعاءين اثنين:

الأول يتمثل في دعوى جدة خطابها، منطوقاً ومفهوماً. فالخطاب الذي تبنيه هذه القراءات هو — بحسبها- خطاب جديد سبق إلى ما لم يُسبق إليه، وفُتِح على يديه ما كان مُغْلَقا أو مُغَلَّقا.

وأما الثاني فدعواها العقلانية، فهذا الخطاب يكاد ينفجر بالعبارات الدالة على هذا المحتوى، الذي يصاحبه -في غالب الأحيان- اتهام المخالفين بالجهل والتخلف واللاعقلانية، إلى الحد الذي ينتصب فيه بعضهم معلمين وأساتذة "للجهلة" وأهل "الخرافة والأسطورة."[١]

---

[١] حتى وإن كانوا باحثين كباراً اشتهروا بدراستهم الجادة والجدية. ونجد هذا النوع من الخطاب في كتابات نصر حامد أبو زيد، لا سيّما كتابه: "التفكير في زمن التكفير"، ففيه يصف بالجهل كلاً من: عبد الصبور شاهين (ص٩)، وإسماعيل سالم الذي يُسمِّيهِ بـ"الصبي الجاهل" (ص١١)، وكذلك يفعل مع محمد بلتاجي، عميد كلية دار العلوم (ص١٥٧)، بل إن عنوان أحد فصوله كان: "انتصار الجهل بملكوت الله" ساخراً فيه بمن سماه قطباً كبيراً من أقطاب الخطاب الديني (ص٢٥٥). انظر:

- أبو زيد، نصر حامد. **التفكير في زمن التكفير**، القاهرة: سينا للنشر، ط١، ١٩٩٥م.

وإذ تنشغل هذه الدراسة باختبار مدى صدقية هذين الادعاءين، في أحدِ أكثر مشاريع القراءة المعاصرة ادعاءً لهما، فهي لا تسعى إلى إخفاء فرضيتها التي تنطلق منها، بقدر ما تتغيَّا إثباتها والبرهنة عليها.

وتقوم فرضية هذه الدراسة على أن بعضَ هذه الخطابات التي تناولت نص الوحي رافعة لافتة الحداثة والجدة، وشعار العلمية والعقلانية، إنما هي قراءات غنوصية، لا تخرج عن هذا النوع من القراءة الذي يدعوه (إيكو) بالمقاربة الهرمسية للنصوص، التي تجد أصولها في التراث الهرمسي اللاعقلاني القديم.

أولاً: القراءة الهرمسية: تأصيل المفهوم

هذه الدراسة لا يعنيها كثيراً الهرمسية، بوصفها تياراً فكرياً قديماً، بقدر ما يعنيها مفهوم القراءة الهرمسية المعاصر؛ ولذلك فهي لن تنشغل إلا به، محيلة القارئ المهتم بالهرمسية إلى الكتابات المتخصصة في هذا المجال، لا سيّما ماقام به فيستوجيير[٢] Festugière في الفضاء الأوروبي، وما قام به محمد عابد الجابري في الفضاء العربي.[٣]

---

[2] André-Jean Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, Ed, Les Belles Lettres,2006.

[٣] نكتفي هنا بالإشارة إلى أن الهرمسية هي إحدى إنتاجات الحضارة الإغريقية، التي اشتهرت بكونها حضارة عقل، غير أن العقل لم يكن فيها الفاعل الوحيد، فالفكر الأسطوري –أيضاً– كان إغريقياً. لقد كان هرمس إغريقياً بالقدر الذي كان أرسطو كذلك. وهرمس الذي تُنسب له الهرمسية هو في الأسطورة الإغريقية إله، أو ابن للإله زوس *Zeus*، وقد يراد به الناطق باسم الإله، وقد يكون جامعاً لمتناقضات عدة، كأن يكون ربّاً لكل الفنون وربّاً لكل اللصوص، وأن يكون شيخاً وشاباً في الوقت ذاته. انظر:

- *Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation,traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Puf, 1996, p,26-27.*

نشأت الهرمسية والغنوصية في القرن الثاني الميلادي؛ إذ ساد الميل نحو اللامعقول مجسَّداً في كل ما يقع فوق العقل أو تحته أو خارجه، ويقع على مستوى الحدس الصوفي، أو على مستوى الإشراق وأسراره، أو على مستوى السحر وعجائبه؛ ولذلك جاءت تعاليم الهرمسي خليطاً بين الفيثاغورية الجديدة، والأفلاطونية المحدثة، ومن تنجيم الكلدانيين، ومن كيمياء اليونان وكيمياء المصريين المرتبطة بصناعة الذهب. وتقوم الفلسفة الهرمسية على مجموعة من التعاليم تجسد تصورها لله والعالم والإنسان، وتحدد من ثم العلاقات الحاكمة لهذه الأطراف. لمزيد من الاطلاع على الهرمسية وعلاقة تصورها بالثقافة الإسلامية انظر كتابات الدكتور محمد عابد الجابري ومنها:

يعود مفهوم "القراءة الهرمسية" إلى الناقد السميائي (أمبرطو إيكو)، الذي أدرك – بعد ممارسة نصية دامت عقوداً أثراها جمعٌ مستمر بين الإبداع والنقد– أن الحرية التي نادى بها للقارئ زمن هيمنة القراءة المغلقة، في كتابه "الأثر المفتوح"،[4] قد تجاوزت كل الحدود، وأن حقوق القارئ التي تعرضت للخنق حينها، قد فاقت في الآونة الأخيرة "كل الحقوق"؛[5] بسبب ما آل إليه أمر القراءة لدى بعض التوجهات من تطرف،[6] وما اعتراها من طيش.[7]

وهذا التطرف والطيش مردّهما إلى طبيعة الرؤية التي حكمت تصوُّر هذه التوجهات لعَملية القراءة، ودور كل من النص والقارئ، وموقعهما ضمنها. لقد غدا النص، في مفهوم هؤلاء، وعاءً مفرغاً قابلاً لأن يملأ بأي شيء، ولذلك فكل تأويل يؤوّلُ به يعدُّ تأويلاً مقبولاً، حتى وإن تناقضت التأويلات للنص نفسه. ما دامت كل التأويلات سواء، وما دام الحديث عن القراءة الصائبة أو الجيدة هراء لا معنى له؛ فإن القراءة الوحيدة الجدية للنصوص الممكن تصورها هي قراءة خاطئة في عرف هذه الاتجاهات. ليس في القراءة غير القارئ الذي أعطيت له كل الصلاحيات، وخُوِّلت له كل السلطات لإدخال النص رحى رغباته وغرائزه، ممارساً عليه كل أنواع العنف من أجل استعباده، حتى ينصاع لما يريده القارئ.

إزاء هذه الوضعية، اقتضى الأمر وقفة نقدية تقويمية ضرورية لتتبع هذا النمط من القراءة، بغية الكشف عن طبيعة النّص، ومُسلَّماته، وآلياته، مستجلية أصوله الضاربة في أعماق التاريخ، وذلك ما انبرى له الناقد السميائي (أمبرطو إيكو).

– الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٨٤م، (الفصل الثامن: العقل المستقيل).

– الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٦م، (القسم الثاني: العرفان).

4 Umberto Eco, L'oeuvre ouverte, Le Seuil, 1965.

5 Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation,traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Puf, 1996, p,21.

6 Ibid, p,36.

7 Joelle Réthoré, L'interprétation, fondement du langage et condition de toute signification, Protée, printemps, 1998, p,19.

وإن بدا هذا المشروع واضحاً ومحدداً في كتابه "التأويل والتأويل المضاعف"،[٨] فإن بوادره الأولى تكمن في العودة بها إلى أعماله السابقة، لا سيّما في كتابيه "القــارئ في الحكاية،"[٩] و"حدود التأويل؛"[١٠] إذ أسس فيهما (إيكو) نظريته السـميائية التأويليــة، التي سعت إلى إقامة توازن بين حرية القارئ واحترام مقصدية النص. فميزت بوضوح بين التأويل والاستعمال؛ أي بين القراءة المحترِمة لمقصدية النص، النابعة من انسـجامه، والمنضبطة لموسوعته اللغوية، والقراءة التي لا تعبأ بذلك، بل يخضع فيها النص خضوعاً كاملاً لتسلط القارئ وعنفه، من أجل الوصول إلى تحقيــق رغبــات هــذا الأخــير وتشهِّياته.

لقد كان من بين أهم النتائج المثيرة التي تمخَّضت عنها القراءة التقويمية التي قام بها (إيكو)، متوسّلة بالتنقيب الأركيولوجي (الأثري) في طبقــات النظريــات التأويليــة القديمة، أن الجزء الأكبر من الفكر الذي نطلق عليه "ما بعد الحداثة"، ويتبناه أصحاب النظريات المعاصرة للتأويل النصي المتطرف، يعطي الانطباع بكونه فكــراً يعــود إلى الماضي البعيد، وذلك بخلاف الاعتقاد السائد.[١١]

وانطلاقاً من هذه الحقيقة يرُدُّ (إيكو)كثيراً من الأفكار والمقولات الــتي أطَّــرت مقاربات القراءة المعاصرة، أو اتخذها مُنظِّروها شعاراً لهم إلى أصولها، مُؤكِّداً: "إننا نعثر في الهرمسية القديمة، كما في الكثير من المقاربات المعاصرة، على مجموعة من الأفكــار المتشابهة."[١٢] فالفكرة التي عبَّر عنها "فاليري" –مثلاً– بقوله "لا وجود لمعنى حقيقــي للنص"[١٣] هي فكرة هرمسية. كما أن فكرة كون "الكاتب لا يعرف ما يقوله،"[١٤] وأن "اللغة هي التي تتحدث بدلاً منه،"[١٥] هي فكرة ذات علاقة وطيدة بالغنوصية.

---

[8] Interprétation et surinterprétation,traduit de l’anglais par Jean-Pierre Cometti, Puf, 1996.

[9] Lector in fabula, tr,par Myriem Bouzaher, Grasset, 1979.

[10] Les Limites de l' interprétation, trad. Myriem Bouzaher, Grasset, Paris, 1992.

[11] Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation, p,23.

[12] Ibid., p.35.

[13] Ibid., p.31.

وعلى الرغم من أهمية هذه الأفكار المسلَّماتِ، وتأثيرها الواضح في تحديد طبيعة القراءة وتوجيه نتائجها، فإنها لا تشكل كل محددات القراءة الهرمسية وآلياتها، أو بتعبير آخر: لم تكن هذه الأفكار المتشابهة بين القراءات المتطرفة المعاصرة، والهرمسية القديمة، هي وحدها ما دعت (إيكو) إلى تسمية هذا النمط من القــراءة المعاصـرة بـالقراءة الهرمسية.

وإذا كان المفكر الفرنسي (جيلبير دوران)[16] يَعُدُّ الفكر المعاصر -في مجمله- قد غلب عليه النفَس الهرمسي، في مقابل الإبدال الآلي للنـزعة الوضعية، فـإن (إيكـو) الذي عَدَّ حجج هذا الأخير مغرية لم يقاسمه كلَّ خلاصاته. غير أنه -في الوقت نفسه- لم يجد مناصاً من تأكيد التشابه الكبير بين المنظور الهرمسي للتأويل، والتصور الـذي تتبناه بعض تيارات القراءة المعاصرة، تشابهاً يمس في العمق روح الطرفين معاً، إنه يتصل برؤية كل منهما للمؤول، وسيرورات التأويل ومآلاتها، ولطبيعة النص ولغته وعلاقتها بالعالم؛ وبسبب ذلك سمى هذا النمط من القراءة بالقراءة الهرمسية.

وتتجلى القواسم المشتركة بين الرؤيتين (أو بين القراءتين) -كما حددها إيكو-[17] في المظاهر الآتية:

- النص عالم مفتوح يمكن أن يكتشف فيه القارئ ترابطات لا نهاية لها.

- اللغة عاجزة عن القبض على دلالة وحيدة موجودة قبْلاً، وتتمثل مهمتـها في إظهار أننا نستطيع فقط الحديث عن تطابق المتناقضات.

- تعكس اللغة عدم تلاؤم الفكر؛ إذ إن وجودنا في العالم هو عاجز تمامـاً عـن اكتشاف دلالة متعالية.

---

[14] Ibid., p.35.
[15] Ibid., p.35.
[16] Gelbert Durant,Science de l'homme et tradition,paris,berg,1979.
[17] Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation, p35-36.

– كل نص يدَّعي إثبات شيء ذي معنى واحد فهو عالم مفقود، بمعنى هو نتاج صانع مشوش الذهن (إنه وهو يحاول القول بأن "هذا" هو "هذا"، قد ولّد على العكس من ذلك سلسلة من الإحالات المتصلة من قبيل أن "هذا" ليس هو"هذا").

– من أجل إنقاذ النص –أي تحويله بالانتقال من وَهْم الدلالة إلى الوعي بخاصيته اللامتناهية– ينبغي على القارئ أن يتخيل أنّ كل سطر من أسطره يخفي دلالة أخرى سرّية؛ فالكلمات بدلاً من أن تقول تُخفي غيرَ المقول. ومجد القارئ يكمن في اكتشاف أن النصوص يمكن أن تقول كل شيء باستثناء ما أراد المؤلف أن تدل عليه. وفور الوصول إلى اكتشاف دلالة ما، فإنه يجب الاقتناع بأنها ليست الجيدة، إنما الجيدة هي ما سيتم اكتشافها، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. لذلك فالهيوليون:[١٨] (الجاهلون بالحقيقة الغنوصية) –الخاسرون– هم من ينهون العملية قائلين: "لقد فهمنا".

– القارئ الحقيقي هو الذي يعي أن سرّ النص يكمن في عدمه.

لا شكّ في أن ما يسعى الناقد السميائي (إيكو) إلى بيانه يتمثل في أن "المقاربة الهرمسية للنصوص" تُخضِع النص ودلالتَه لقارئ متسلط، يمارس العنف على النص، ليُقوّله ما لم يقله،[١٩] بعيداً عن طبيعته وعن طبيعة اشتغال الدلالة. وذلك في الوقت الذي تُجهِز فيه على مقصدية المؤلف ومقصدية النص معاً، غير عابئة بالترسانة اللغوية التي تملأ كيان النص، التي أعدها صاحبه بغية حمل مقاصده، ومن ثَمَّ كانت قراءة هرمسية لا عقلانية، لا ترى في القراءة غير الاستعمال؛ لأنه –بحسب "جونتان كالر" أحد أقطاب هذا النمط من المقاربة التي دعاها (إيكو) بالهرمسية– لا النصوص ولا القراءة يمتلكان طبيعة، بل إن القراءة لا تكتسب أهميتها إلا حين تكون متطرفة؛ أي حين تكون تعبيراً عن مصالح القارئ واحتياجاته.[٢٠]

---

[١٨] الأشخاص الذين لا يرون قيمة إلا للأشياء المادية.

[19] Eco Umberto , Les Limites de l' interprétation, p130.

[٢٠] انظر مداخلة جونتان كالر (Jonathan culler) التي يردّ فيها على أمبرطو إيكو، المعنونة بـ"دفاعاً عن التأويل المضاعف"، والمنشورة ضمن كتاب (إيكو) "التأويل والتأويل المضاعف"،ص١٠٢.

ويمكننا أن نردّ مقاربة نصر حامد أبو زيد للوحي إلى هذا النمط من القراءة، على الرغم من كل ادعاءاتها المعلنة التي تسعى من خلالها إلى أن تتزيَّا -في مقابل قـراءات مخالفيها- بكل صفات التعقل والعقلانية.

ثانياً: القراءة الهرمسية للوحي عند نصر حامد أبو زيد: القصد والسياق

١. في تقصيد قراءة نصر: أنسنة الوحي

تقوم النواة المركزية لأطروحة المشروع الفكري الذي يسعى نصر حامد أبو زيـد إلى تأسيسه على ما يدعوه بـ"أنسنة الوحي". فهذه النواة هي الغاية المطلوبة والمقصد المراد تحقيقه، وكل ما عداها من مفاهيم وقضايا وتصورات ليست سـوى وسـائل وأدوات خادمة لهذا المسعى، وبانية لأركانه. وتقوم هذه الأطروحة علـى ادعـاءين أساسين: يتعلق الأول بالوحي، ويمسّ الثاني النبوة.

إن الوحي، بما هو إنـزال وتنـزيل بحسب هذه الأطروحة، ليس واقعـة أزليـة ميتافيزيقية،[٢١] وإنما واقعة تاريخية،[٢٢] غير مفارقة للواقع التاريخي والاجتمـاعي الـذي نـزل فيه.[٢٣] وهو -أيضاً- من حيث هو نص ليس "ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثـل وثباً عليه، وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة، ونابعة من مواضـعاتها صوراتها،"[٢٤] "ومن الواقع تَكوَّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه،"[٢٥] ومن ثم فهو إحدى نتائج هذا الواقع. فالواقع أولاً، كما يقول نصر بلغـة يقينيـة وحاسمـة، والواقع ثانياً والواقع أخيراً.[٢٦]

ووفق هذا التصور المهْوُوس بالواقع المادي، لن تكون النبوة هي الأخرى خارجـة عن محددات هذا الواقع أو مفارقة له، فالنبوة "ليست... ظاهرة فوقية مفارقة"[٢٧] بقدر

---

[٢١] أبو زيد، نصر حامد. **نقد الخطاب الديني**، القاهرة: سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٤م، ص٤٢.

[٢٢] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[٢٣] المرجع السابق، ص٤٦.

[٢٤] أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص**، بيروت: المركز الثقافي العربي،ط٢، ١٩٩٤م، ص٣٤.

[٢٥] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١٣٠.

[٢٦] المرجع السابق،ص١٣٠.

[٢٧] أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص٥٢.

ما هي تجربة خاصة، أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة التي تقوم بها المخيلة،[٢٨] ومن ثم فلا اختلاف بين النبي والشاعر والمتصوف، وإن كان هناك اختلاف فهو اختلاف في الدرجة وليس في النوع.[٢٩]

٢. أطروحة الأنسنة: سياق القول

لا يمكن تصور أطروحة الأنسنة في نسختها "المعاصرة"[٣٠] خارج إطار الصراع المحتدم بين الخطاب العلماني والخطاب الديني -كما يسميه نصر- لا سيّما في تجسيداته المعاصرة، وإلا فما الذي يدفع ماركسياً مادياً حتى النخاع إلى مقاربة نص الوحي؟ ألم يكن الدِّين في الفهم الجماعي للماركسية أفيوناً للشعوب، وظاهرة ميتافزيقية، يُعدّ الاهتمام بها من قبيل الرجعية؟!

إنها وجه من أوجه الصراع العنيف بين "المعسكر الديني ذي الجذر النبوي من جهة، والمعسكر النقدي ذي الجذر العلماني من جهة أخرى،"[٣١] بين أصحاب الفكرة الإسلامية وكل خصومهم من الدهريين العرب،[٣٢] على حدّ تعبير علي حرب.

---

[٢٨] المرجع السابق، ص٤٩.

[٢٩] يقول نصر: "وليس معنى ذلك... التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفاعليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب،" انظر:
- أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص٤٩.

[٣٠] يرى أبو زيد أن أطروحته في الأنسنة فيها، من الجِدّة والسَّبق تجاوزاً لكل "أطروحات الفكر الديني قديماً وحديثاً"! انظر:
- أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص٢٠٠. إلا أنها في حقيقة الأمر لا تعدو أن تكون نسخة مُحَيِّنة لأصل قديم بمساحيق " معاصرة". ولعله من تحصيل الحاصل التذكير بكون ادعاء بشرية الوحي قد صاحب نزول الوحي ذاته، وأن الموقف من النبوة الذي تتبناه أطروحة الأنسنة "المعاصرة " ليس جديداً؛ فلقد كذّب بها الرازي وكان إنكاره لها -كما يؤكد الجابري- من موقع غنوصي. انظر:
- الجابري. **تكوين العقل العربي**، مرجع سابق، ص١٩٩. أما ابن سينا الذي تبنى الهرمسية بكاملها، بتصوفها وعلومها السحرية (الجابري. **تكوين العقل العربي**، مرجع سابق، ص٢٦٦) فقد جعل النبوة -كما قال ابن تيمية- "كلها من جنس ما يحصل لبعض الصالحين من الكشف والتأثير والتخييل" (ابن تيمية، أحمد. **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن قاسم، الرباط:مكتبة المعارف، ج٧،ص٥٨٨).

[٣١] حرب، علي. **الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٧م، ص٨٧.

[٣٢] المرجع السابق، ص٩٧.

ويرى نصر أنّ الباحث "لا يستطيع أن يتجاهل هذا الصراع الدائر، أو يغمض عينه تحت أي دعوى أكاديمية؛"[٣٣] لذلك اصطف إلى جانب رفاقه -ماركسيين وليبراليين- في مواجهة التيارات الإسلامية، دفاعاً عن معاقل العَلمانية ضد مَنْ يدعوهم قوى "الخرافة والأسطورة وقتل العقل".

وأبو زيد -"الداعية والمنظِّر"[٣٤] الماركسيّ- يعلم علم اليقين أن أطروحات العلمانية ليست مرفوضة من قبل إسلاميي الحركات الإسلامية فحسب، وإنما هي أيضاً مُواجَهة من جهات دينية رسمية، قد تختلف مع التيارات الإسلامية، لكنها لا تقبل بما يدعو إليه المبشِّر العلماني الماركسيُّ. إن التيار الشعبي (أو من يسميهم بالعامة) لا يبدو هو الآخر في صف الباحث؛ لأنّ ما يصادمه هذا الباحث قديم راسخ، بل الخاصة أيضاً من نخبة ومتخصصين لا يرون رأيه، فالكلّ يقاومه. وإن كان ذلك طبيعياً ومفهوماً للعوامِّ، فإن الظاهرة-كما يرى- "حين تطال المثقفين والنخبة من رجال الثقافة والإعلام، ومن المعلمين وأساتذة الجامعات، تصبح علامة على وجود أزمة عقلية تنذر بكارثة. وحين تتجاوز الظاهرة حدود العامة والنخبة وتصل إلى عقول المتخصصين يكون ذلك دليلاً على وقوع الكارثة."[٣٥]

قد يكون من المفيد التنبيه، بصدد هذا الإحساس بالخيبة، الذي يشعر به أبو زيد اتجاه عالمه، على أن الهرمسية والغنوصية، إضافة إلى كونهما رؤيةً للعالم ومنهجاً في قراءته، هما أيضاً "موقف نفسيٌّ وفكري ووجودي،"[٣٦] فالغنوصي دائم الشعور بالقلق وبالخيبة إزاء واقعه، فليس هناك إلا ما يُنغِّص ويُكدِّر، وإلا ما يشعره بأنه مُحاصَر،[٣٧] بل و"سجين داخل عالم مريض."[٣٨]

[٣٣] أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص٢٠.
[٣٤] حرب، علي. **نقد النص**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣م، ص١٩٩.
[٣٥] المرجع السابق، ص٦٧.
[٣٦] الجابري. **بنية العقل العربي**، مرجع سابق، ص٢٦٠.
[٣٧] المرجع السابق، ص٢٦٠.
[38] Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation, p33.

غير أن الغنوصيَّ بقدر ما يشعر بكل ذلك، فيكثر من إبداء التضايق والشكوى،[٣٩] "ينتابه شعور بأنه يختزن قوة فوق إنسانية،"[٤٠] فهو يشعر بأنه إنسان أعلى أو كليٌّ super homme، بإمكانه وحده الوصول إلى الحقيقة، ومن ثَمَّ إلى الخلاص، ولن يتحقق الخلاص -بحسب نصر- إلا بخوض "معركة ضد قوى الخرافة والأسطورة،"[٤١] الذين هم -بطبيعة الحال- كلٌّ من خالفه الرأي في سبيل الخلاص الذي يُبشِّر به، أليس هو الداعية الذي ينير درب السالكين نحو النور، وهو المتنبئ المنذر بالكارثة؟!

ودفعاً لهذه الكارثة، سيسعى نصر إلى قراءة نص الوحي بطريقة مختلفة، قراءة حاول فيها أن "يتحرر من النظرة التقديسية للنص، وأن يُعرِّيَ الجوانب الأسطورية للوحي،"[٤٢] فهل كانت قراءته قراءة في النص، بما في القراءة من فهم وتأويل، أو كانت نقداً له ونقضاً؟!

ثالثاً: قراءة نصر الهرمسية: نقد نص الوحي

على الرغم من إصرار نصر على أن "تحليله قائم على تفرقة واضحة بين الفكر الديني والدين؛ أي بين فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص في ذاتها،"[٤٣] وأن النقد والنقض مُوجَّهان إلى الأول وليس إلى الثاني، فإنَّ بعضَ مَنْ قاربوا مشروعه أكّدوا خلاف ذلك. فهذا أحد أقربائه في الاعتقاد العلماني يبين بما لا يدع مجالاً للشك أن نصر حامد أبو زيد يستهدف بالنقد خطابَ الوحي، وليس الخطاب الدينيَّ الذي موضوعه الوحيُ فحسْب. والواقع -يقول علي حرب-: "إن أبا زيد يتناول... بالنقد والتحليل النص القرآني،"[٤٤] فقد جعله "مادة لمعرفة نقدية،"[٤٥] مساوياً في ذلك بينه

[٣٩] الجابري. **بنية العقل العربي**، مرجع سابق، ص٢٦٠.

[40] Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation, p33.

[٤١] نصر حامد، أبو زيد. **النص والسلطة والحقيقة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٠، ص٣٢.

[٤٢] حرب. **الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد**، مرجع سابق، ص٩٧.

[٤٣] أبو زيد. **التفكير في زمن التكفير**، مرجع سابق، ص٧٢، انظر أيضا:
- أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١٢.

[٤٤] حرب. **الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد**، مرجع سابق، ص٩٥.

[٤٥] حرب. **نقد النص**، مرجع سابق، ص٢٠١.

وبين "أي خطاب بشريٍّ،"[٤٦] مضيفاً إلى أن كتاب نصر "مفهوم النص"؛ لأنه "يندرج ضمن الأعمال المخصصة لنقد الفكر الدينيّ عموماً وللخطاب القرآني خصوصاً"[٤٧] كان أولى به أن يُسمِّيه "نقد النص" بدلاً من "مفهوم النص"،[٤٨] منتهياً، على سبيل التأكيد، إلى أنه لا يغير من حقيقة رؤيته النقدية إلى النص القرآني، أو بالأحرى لخطاب الوحي بعامة، عدم استخدامه مصطلح النقد في كتابه "مفهوم النص"؛ لأن "ما أحجم عنه أبو زيد كتابه: مفهوم النص قد أقدم عليه في الكتاب الذي تلاه نقد الخطاب الديني."[٤٩]

وبعيداً عن نفي نصر وإثبات غيره، أرى أن مساءلة قراءة نصر مسلَّمات واستراتيجية، وآليات، ستكون الفصل بين ادعائه ومخالفيه؛ لأنها وحدها الكفيلة بالكشف عن طبيعة قراءته لخطاب الوحي.

١. القراءة الهرمسية عند أبو زيد: المسلَّمات والآليات والآثار

من خلال قراءة خطاب نصر يمكن الوقوف، على الأقل، على مُسلَّمتين قبليَّتين أساسيَّتين، تؤطران هذه القراءة، وتحكمان الآليات التي تستثمرها، من أجل تحقيق الهدف الاستراتيجيّ المعلن "أنسنة الوحي" أو "علمنته". ويتعلق الأمر بمسلَّمتين تخدم إحداهما الأخرى، وتتعاضدان فيما بينهما؛ لإفساح المجال واسعاً لحرية لا حدود لها لقارئ لا يقنع سوى بأن يكون اللاعب الوحيد والأوحد. وكلتا المسلَّمتين سالبتان: تسلب الأولى عن المتكلم بالخطاب (الوحي) مقاصده التي من أجلها كان الخطاب أصلاً، بدعوى تعذُّر الوصول إلى هذه المقاصد. وتسلب الثانيةُ عن النص أيَّ دلالة ذاتية.

وتحت هاتين المسلَّمتين، وبتوجيههما يُشغِّل خطابُ نصر مجموعة من الآليات، تستمد منها هاتان المسلَّمتان "قوتهما" و"فاعليتهما". وستقتصر هذه الدراسة على

[٤٦] المرجع السابق، ٢٠١.

[٤٧] حرب. **الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد**، مرجع سابق، ص٩٧.

[٤٨] المرجع السابق، ص٩٧.

[٤٩] حرب. **نقد النص**، مرجع سابق، ص٢٠١.

اثنتين منها: أقصد آلية الاستدعاء المتأخر أو الإخفاء المستحيل، وآلية الإحلال بعد الإفراغ، أو التخلية ثم التحلية.

وعن تفاعل هاتين المسلَّمتين بما تحتهما من آليات، تنبثق مجموعة من الآثار التأويلية: تتعلق الأولى بانتهاك انسجام النص، وتمس الثانية سيرورة الدلالة التي ينطلق فيها السميوز[٥٠] من عقاله، إلى الحد الذي تُنتهَكُ فيه الوظيفة التواصلية التي من المفروض أن تؤديها الدلالة في كل خطاب.

٢. مسلَّمات القراءة الهرمسية عند نصر حامد أبو زيد:

كما سبقت الإشارة، تقوم القراءة عند نصر على مسلَّمتين اثنتين معلنتين: تتمثل الأولى في استحالة الوصول إلى القصد الإلهي،[٥١] وتتعلق الثانية بنفي وجود دلالة ذاتية للنص،[٥٢] وبين الأولى والثانية علاقات ووشائج تجعلهما يوصلان إلى المآل نفسه والنتيجة ذاتها، متمثلة في كون الوحي من حيث هو كذلك، لا يقول شيئاً، وإنما الذي يقول هو الإنسان، الذي نزل عليه الوحي: "النص منذ لحظة نزوله الأولى؛ أي مع

---

[٥٠] ضمن السميوز ينتج المعنى، ويشتغل شيء من خلال بوصفه علامة. وقد اهتم (شارل سندرس بورس) ببيان هذه السيرورة والمكونات المتفاعلة ضمنها (الماثول، والموضوع، والمؤول). ويتميز السميوز بالمعنى الذي أعطاه إياه (بورس) بكونه غير محدود؛ أي في سيرورة لا نهائية، لكنه في الوقت نفسه محكوم بغاية، كما يقول (إيكو)، تتمثل في كوننا نؤول وفق غاية خارج- سميوزية؛ مما يجعل أي تأويل بوصفه تجسيداً لحركة السميوز مضطراً للتوقف؛ لأنه إن كان هناك شيء ينبغي أن يؤول فإنه ينبغي على التأويل أن يتحدث عن شيء ينبغي أن يكشف عنه عند لحظة ما، كما ينبغي أن يُحترم بشكل أو بآخر. وإلا فلا نحن استطعنا أن نكون أسياداً للسميوز، ولا حتى تمكنا من أن نكون على الأقل خداماً أوفياء له. انظر:

-Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation, p39.

ويحاول (إيكو) التفريق بين السميوز كما حدده (بورس)، والاستعمالات الحرة للنصوص التي يحاول أصحابها تحويل السميوز إلى نوع من المتاهة الهرمسية، تخدم نواياهم ورغباتهم فقط. انظر:

-Umberto Eco Les Limites de l' interprétation, p384.

مقرراً أن "القول بأن نصاً هو بالقوة من دون نهاية لا يعني أن كل فعل يمكن أن تكون نهايته سعيدة،" مؤكداً في الوقت نفسه "أن التفكيكية ذاتها -هي الأكثر جذرية- تقبل فكرة أن هناك تأويلات غير مقبولة؛ مما يعني أن النص المؤول يفرض قيوداً على مؤِّوليه." انظر:

-Umberto Eco Les Limites de l' interprétation, p17.

[٥١] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص٣٠-٩٥.

[٥٢] المرجع السابق، ص١.

قراءة النبي له لحظة الوحي، تحوّل من كونه (نصاً إلهياً)، وصار فهماً (نصاً إنسانياً)."[٥٣] ليس ذلك فحسب، بل صياغة بشرية: "وحي القرآن للنبي لم يكن عبر النظام اللغوي، وعليه فإن صياغة الرسالة إنسانية."[٥٤] إن القرآن بهذا الاعتبار، مزدوج الطبيعة والأبعاد، هو بشريٌّ، وفي الوقت نفسه إلهيٌّ: "إن القرآن تاريخيٌّ (بشري) وإلهيٌّ."[٥٥] غير أن الوحي -بحسب نصر- لكونه ذا طبيعة غير لغوية فهو غير قابل للقراءة؛ لأنه غير متجسد: "إن الكلام الإلهي المقدَّس لا يعنينا إلا منذ اللحظة التي تموضع فيها بشرياً... وهي في تقديرنا تلك اللحظة التي نطق بها محمد باللغة العربية"[٥٦] إنّ ما يمكننا قراءته- بحسب نصر- لا يعدو أن يكون الرسالة "البشرية" التي صاغها محمد صلى الله عليه وسلم حين جعلها منطوقة على لسانه.

إن هذا النص (القرآني)، وعلى الرغم من تحوله من الإلهيّ إلى البشري، لا يزال يُنسَب عند أبو زيد إلى الله، بوصفه عز وجل مصدَره، غير أن مصدره الإلهي هذا لا يخرجه عن القوانين الثابتة التي تحكم النصوص بوصفها كذلك، سواء أكانت هذه النصوص دينية أم بشرية؛ لأن النصوص الدينية بحسبه "تأنسنت" منذ تجسدت في التاريخ واللغة.[٥٧] إن نسبة نص الوحي إلى الذات الإلهية -وفق هذا التصور- ستكون نسبة اسمية، ليس لها ما يقابلها في الواقع، الأمر الذي يجعلها تسمية ذهنية من دون مرجع، كما لو قلنا: بحر من زئبق، أو طائر الفينيق، فهو دالٌّ بوصفه تحققاً صوتياً، وهو مدلول بوصفه تصوراً ذهنياً، لكنه لا مرجع له في الوجود الواقعي الخارجي عن الذهن يحيل عليه. ولأن الأمر كذلك، فليس هناك ما يميز نص الوحي من غيره، فمصدره الإلهيّ بوصفه الشيء الوحيد الذي يمكن أن يميزه، لم يعد له تأثير مادام ليس له وجود خارجيٌّ، إنها نسبة اسمية فحسب.

---

[٥٣] المرجع السابق، ص١٢٦.

[٥٤] أبو زيد، نصر حامد. **القرآن نص تاريخي وثقافي**، حوار أجراه معه محمد علي الأتاسي، بيروت ملحق النهار الثقافي، الخميس ١٧ أكتوبر ٢٠٠٢.

[٥٥] المرجع السابق.

[٥٦] أبو زيد. **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٩٧.

[٥٧] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١١٩.

إذا كان الأمر كذلك، فإنه من العبث، بحسبه، الادعاء بإمكان الوصول إلى القصد الإلهي الكامن في النص؛ لكون القصد الإلهي ليس موجوداً إلا بوصفه قصداً دالاً، وإن امتلك مدلولاً، فهو لا يملك إحالة مرجعية تثبته على مستوى الواقع؛ لأن الذي يتجسد في الواقع -بحسب هذا التصور- مقاصد بشرية، هي مقاصد من قام بصياغة هذا النص: النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

وإذا كان القارئ للنص الذي أنتجه عقل بشريٌّ لا يزعم لنفسه القدرة على بلوغ قصد كاتبه،[٥٨] فكيف يتحقق ذلك مع "النص الإلهي"؟ وكيف يمكن لقارئ هذا النص أن "يزعم لنفسه قدرةً على الوصول إلى القصد الإلهي؟!"[٥٩] إن الزعم بذلك إضافة إلى كونه يحمل في ثناياه ادعاءً ضمنياً يدّعيه القارئ "بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي"[٦٠] يؤدي -في نظر نصر- إلى دخول القارئ إلى منطقة شائكة، هي منطقة "الحديث باسم الله."[٦١] إن الوصول إلى المقاصد الإلهية ليس متعذراً على القارئ المعاصر، الذي تصارِعُه خطابات نصر حالياً، ولا على أسلافه القدماء الذين يجمعهم وهذا القارئ خطابهم الديني، بل ذلك متعذر على كل قارئ، بمن فيهم مَنْ عليه نزل الوحي ذاته، ويؤكد نصر بأنه لا التفات "لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فَهْم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية."[٦٢] فلا دلالة ذاتية إذن للنص، ولا إمكانية للوصول إلى قصد المتكلم بالوحي، حتى لو كان ذلك القائل بالقصد الإلهي رسولُ الله ذاته. ليس ذلك فحسب، بل إن أيَّ ادعاء بكون النبي -صلى الله عليه وسلم- يبلّغ عن ربه مقاصده التي أرادها من رسالته التي بعثها لعباده، والتي كلفه بتبليغها لهم سيكون "زعما يؤدي إلى الشرك؛"[٦٣] لأنه "زعم يؤدي إلى تأليه النبي!"[٦٤]

[٥٨] المرجع السابق، ص٩٥.
[٥٩] المرجع السابق، ص٩٥.
[٦٠] المرجع السابق، ص٣٠.
[٦١] المرجع السابق، ص٣٠.
[٦٢] المرجع السابق، ص٣٠.
[٦٣] المرجع السابق، ص١٢٦.
[٦٤] المرجع السابق، ص١٢٦.

وعلى الرغم من كون نصر اعترف للنص في كتابه "مفهوم النص" بكونه بلاغــاً، بل جعل ذلك من المفاهيم التي نسبها النص لذاته، واعترف للنبي محمد -صلى الله عليه وسلم- بكونه مُبلِّغاً؛ لأنه بسبب ذلك كان النبي محمد رسولاً،[٦٥] فإنه في كتابه (نقــد الخطاب الديني) استحالة إمكانية الوصول إلى مقصد الله. فما عَساهُ الرسولُ إذن يبلِّغ إذا لم يبلِّغ مقاصد ربه؟ وكيف يبلغها وهو لا يقدر على الوصول إليها، أو أنه يشــك في قدرته على الوصول إليها؟!

ليس مما نقصد إليه الآن تتبع هذا النوع من القراءة، التي تعطي شيئاً لتسحبه بعــد ذلك، وتثبته ثم تقوم بنفيه، وليس مما نتغياه تتبعها إن كانت تطــوراً أو ارتــداداً، أو قناعاتٍ تغيرت بتغير الوقت، أم هي مناورة مقصودة في إطار خطة للتطمين المرحلــي، إنما الذي نستهدفه إبراز كيف تتكامل المسلَّمتان: (تعذر الوصول إلى المقاصد، ورفض وجود دلالة ذاتية للنص) لتأدية المطلوب الذي يسعى إليه القارئ في توسيع دائرة سلطة هيمنته على النص.

إن ارتباط المسلَّمة الثانية بالأولى وتحققهما معاً ضروريٌّ لإنجاز القراءة الهرمســية، ذلك أن هاته لا يمكنها أن تشتغل في حضور الاعتراف للنص بمقاصد من أجلها كــان منشؤه أصلاً، ولا الاعتراف بمقاصد معينة للنص ممكن مع نفي أيِّ دلالة ذاتية للنص.

أمام هذه الوضعية التي يتم فيها إعدام مقاصد المتكلم، وتدمير كيان النص باغتيال دلالته التي بسببها نشأ، نصبح حيال نص جديد تماماً ينشئه القارئ إنشاءً، غير أنــه لا ينسبه لنفسه، بل يصر إصراراً على نسبته إلى غيره؛ أي لصاحب النص المقــروء. ولا شك في أن القراءة تعيش في هذه الحالة لحظة تزييف فاضح، وتناقض غير معقــول؛ إذ هي في الوقت الذي تنفي نفياً باتاً إمكانية الوصول إلى مقاصد المتكلم بــالنص، بــل وتعترض على وجود دلالة ذاتية، تستميت في نسبة ما خرجت به لصاحب النص.

---

[٦٥] لأن التلقي والعلم بالرسالة فحسب لا يُمكِّن وحدَهُ -من دون الإبلاغ- من تجاوز مرحلة "النبوة" إلى مرحلــة الرسالة. انظر:

- أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص٥٦.

إذن، هاتان المسلَّمتان ضروريتان معاً لتحقق القراءة الهرمسية، ولن يتأتى لها ما تريده إلا بهما، فبهما فقط يصبح محمد –صلى الله عليه وسلم- قارئاً فحسب، قرأ النص في زمانه ومكانه، قراءة لم يكن فيها مُبلِّغاً عن ربه، بل منشئاً لنص جديد، إليه يُنسَبُ ما دام هو صاحب هذا النص؛ لأنه صائغ إمكاناته اللغوية، ومن ثم طبيعته البشرية، ما دامت مقاصده تختلف عن مقاصد الذات الإلهية التي أنـزلَتْ من أجل ذلك نصَّ الوحي. إن القول بهاتين المسلَّمتين لا يجعل محمداً صلى الله عليه وسلم قارئاً فقط، بل يساوي بينه، بوصفه كذلك، وبين كل قارئ، فكل قارئ يمكنه أن يؤسِّس مقاصد خاصة به وينسبها إلى النص، ما دامت مقاصد الذات الإلهية لا مكان للوصول إليها، والنص لا دلالة ذاتية له ينبغي احترامها.

إنها قراءة هرمسية، لا ترى في النص سوى تعلَّة أو تُكأة لما تريده؛ ذلك أن الدلالة –بحسب هذه القراءة- عرضية وليست ذاتية، ومن ثَمَّ من حق القارئ الهرمسي أن يملأ النص الفارغ بما شاء وكيف شاء، فقد أزاح عن كاهله كل "العوائق"، وتخفف من كل "القيود" ليصبح القائل الذي لا يُعترض عليه، فليس الأمر سوى قراءة، وكل القراءات عند القارئ الهرمسي سواء، ومن ثَمَّ فكل ما سينسبه إلى نص الوحي ينبغي أن يُقبل لكون النص قد قال به. لقد تحول النص من كونه نص الوحي إلى كونه النص الذي أنتجه القارئ الهرمسي. إننا إزاء عملية استبدال: استبدال وحي بوحي، عملية يتحول فيها القارئ الهرمسي إلى متألّه له مطلق الصلاحيات ليقول عن الله ما يشاء. ولا غرابة في ذلك ألبتة ما دام مآل القراءة الهرمسية للوحي كان دائماً تألّه القائم بها. لقد أدى هذا النوع من القراءة للوحي في التراث الإسلامي إلى النتيجة ذاتها. ألم يصل الهرمسي القديم إلى ادعاء التوحد بالله، والحديث على لسانه؟! ألم يشتهر عن هؤلاء قولهم: حدثني قلبي عن ربي من غير واسطة؟ ألم ير ابن عربي –أحد المرجعيات الأساسية لنصر- أن الولاية مرتبة أعلى من النبوة؟! وأن الذي كتبه في الفتوحات ما

كتب "منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي، وإلقاء رباني، أو نفث روحاني في رُوْع"[٦٦] كيانه، مُقْسِمَاً على ذلك بالله؟

إن كان هذا مما لا يستغربه المطلّع على التراث الإسلامي، ولا يرى فيه شيئاً يتسم بالجدة، فإن المستغرب حقاً هو أن يتحول الرافض "للحديث باسم الله" إلى متألّه!

وعلى الرغم من كل هذا الذي أشرنا إليه، وبعيداً عنه، فإن نصراً وفي الوقت الذي يحاول فيه أن يقطع أيَّ صلة للنص بمقاصد صاحبه، ونفي أيِّ دلالة ذاتية عنه، إلا أنه لا يتورع أن يخالف كل ذلك، فينسب إلى النص مقاصد، بل وينسبها إلى الله تعالى المتكلم بالوحي! يقول نصر: يرى القرآن، وهو النص الذي وسمه بكونه لا دلالة ذاتية له "أن الإسلام وحده -شريعة الإسلام- هي الطريقة الوحيدة المعتدّ بها."[٦٧] فهل هذا الذي نسبه نصر للقرآن يُعدّ من الدلالة الذاتية للنص، أو أن الدلالة هي ذاتها عرضية وغير ثابتة، من الممكن أن يخرج قارئ بخلافها أو بنقيضها، كأن يرى أن النص إنما يقول: إن الإسلام ليس هو الطريقة الوحيدة المعتد بها؛ إذ كل الأديان يمكن الاعتداد بها، لا سيّما في واقع يضغط ليجعل كل الأديان سواء. أليس الواقع متحكماً في القراءة ومنتجاً لها؟! كل شيء ممكن ضمن القراءة الهرمسية. ثم يقول نصر-وهو الذي جعل الوصول إلى المقاصد الإلهية مستحيلاً-: "الله يخاطب الإنسان بلغته، مُوجِّهاً له رسالة لتحقيق مصلحته الدنيوية."[٦٨] إن هذه الغاية التي ينسبها نصر إلى الله سبحانه وتعالى هي مقصد من مقاصده، فكيف أمكنه الوصول إليها؟ ومن مكَّنه من نسبتها إلى المتكلم بالوحي؟ أو بتعبير آخر ينسجم مع طريقة نصر في التعبير: كيف أمكن لهذا القارئ -الذي هو نصر- أن يطابق بين فهمه والمقصد الإلهي؟ وكيف وصل إلى المقصد الإلهي المقدَّس الذي تقف دون بلوغه عوائق معرفية ووجودية، كما قال، وهل زالت هذه الآن؟ وكيف أمكنه الدخول إلى المنطقة الشائكة: "الحديث باسم الله" التي

---

[٦٦] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ضبطه وصححه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج٦، ص٢٣٣.

[٦٧] أبو زيد. **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص١٥.

[٦٨] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص٤٢.

نبَّه خصومه من أصحاب الخطاب الديني على ألا يقتربوا منها؟ وكيف لم يَخَفْ من الوقوع في الشرك الذي اتهمهم بالوقوع فيه إذا هم اقتربوا منها؟ أم أن ما كان مستحيلاً غدا ممكناً؟! فعلاً لقد كان (أمبرطو إيكو) مصيباً حين جعل أحد أهم خصائص القراءة الهرمسية قبولها بالتناقض، وعدم انضباطها للثالث المرفوع، وحين بيَّن أنها حينما تقول إن هذا يعني هذا فهي تقول: إنَّ هذا لا يعني هذا.

رابعا: آليات القراءة الاستعمالية عند نصر

عمد نصر حامد أبو زيد إلى مجموعة من الآليات التي سعى من خلالها إلى تقويل النص ما لم يقله، بل عكس ما قاله، موهماً القارئ بأن ما خرج به لا يعدو أن يكون قراءة في النص، وأن النص يسمح بهذا الذي خرج به على الناس. ففي أحد حواراته يخاطب نصر محاورَه، غير منكر ما نسبه إليه هذا الأخير من تردد وعدم جرأة لقول كل ما كان ينبغي قوله بخصوص الوحي: "إنك تريد أن تنتج خطاباً يجد قبولاً، وينفذ، وإن كان لا يجد إعجاباً."[٦٩] ولا شكّ في أن شرط القبول يقتضي في إطار هذا الوضع القيام بتعميات أو تغييبات مرحلية، وإقصاءات أو إعدامات للنصوص.

إن نصراً على وعي تام بأن ما قام به من قطع نص الوحي عن المتكلم به، وهو الله سبحانه وتعالى، وربطه بقارئه الأول محمد عليه الصلاة والسلام، ومن خلاله بواقع القرن السابع الميلادي، لم يكن فيه واضحاً وحاسماً، أو بالأحرى لم يكن صريحاً، وإنما سلك في ذلك مسلك المواربة، الذي يسمح بالقول: إن الوحي هو من الله، وفي الوقت نفسه هو لمحمد، ولذلك يعترف أنه كان فعلاً متردداً؛ إذ يقول: "لا أستطيع أن أنكر... التردد موجود في داخلي... وإذا كنت أنا أحد المترددين، وهذا ما لا أنكره، فلأني لست بالمدَّعي. ففي النهاية أنت تعمل في مناخ ثقافي لا تُسلِّم به كلية، لكنك لا تستطيع أن تتجاهل أنك تريد أن تنتج خطاباً يجد قبولاً، وينفذ، وإن كان لا يجد إعجاباً. وهذا ما يسمّيه محمد أركون بالترضيات الضمنية."[٧٠]

---

[٦٩] أبو زيد. **القرآن نص تاريخي وثقافي**، مرجع سابق.

[٧٠] المرجع السابق.

إن العمل في هذا السياق يضطره إذن إلى القيام بالترضيات الضمنية الضرورية، وأن يبقى ضمن دائرة الإيمان؛ ليحقق هذا الذي يسعى إليه؛ أي أن يجد خطابه القبول والنفاذ، وإلا فإن خلاف ذلك أيسر فـ"ما أسهل ما يكتبه صادق جلال العظم،"[٧١] كما يقول، غير أنه "يأتي من الخارج؛ أي من خارج دائرة الإيمان."[٧٢]

فهل هي عملية استغفال للقارئ العربي المراد تغيير قناعاته؛ عملية يفرضها المأزق الذي يشعر به أصحاب هذا النوع من القراءة؛ بسبب عدم جرأتهم على الإفصاح عما يؤمنون به حتى يتحقق لخطابهم القبول والنفاذ، ومن ثم الشيوع الذي بإمكانه أن يحقق "مهمة اختراق النظام المعرفي السائد" القائم على عدم الفصل في الوحي بين ما هو رسالة وما هو وحي، هذا الفصل الذي يحاول نصر بناء عليه تأسيسَ نموذجه البديل.

لا شكّ في أن القارئ العربي الذي يريد نصر استدراجه إلى نموذجه البديل، الصادمِ لما استقرت عليه الأمة، لن يقبل أن يسمع منه -وفق هذا النموذج البديل- أن العربي وهو يستشهد دفاعاً عن مُقدَّساته التي احتلها العدو إنما يموت من أجل أساطير:

"السؤال الذي يطرحه البعض عليّ باستمرار... هو: أنّ الناس تموت باسم الأسطورة، وعدوك يوظف أسطورته في شكل أو آخر، فكأنك تريد أن تفكك لنا أسطورتنا؛ من أجل أن يهزمنا الآخر بأسطورته؟ ويقولون: إننا الآن في خطر لا يحتمل ترف الاشتغال بالتأويل. طبعاً، جوابي أن هذا ليس بالترف، وأن الفشل الذي نحن فيه عائد في جزء منه إلى تجمُّدِ وعينا. وإذا كنا نريد أن نحارب بأسطورتنا، فأسطورتنا قائمة على أسطورة العدو، وهي تالياً أضعف؛ لأنها قائمة على أسسه."[٧٣]

لا شكّ في أن "جرأة" مثل هاته لن يتحملها العربي المسلم، الذي استقر في إيمانه منذ نزول الوحي أن الوحي كلام الله الذي أنزله على عبده محمد صلى الله عليه وسلم وكلّفه بالتبليغ عنه.[٧٤]

---

[٧١] أبو زيد، **القرآن نص تاريخي وثقافي**، الحوار نفسه.

[٧٢] أبو زيد، **القرآن نص تاريخي وثقافي**، الحوار نفسه.

[٧٣] أبو زيد، نصر حامد. **القرآن نص تاريخي وثقافي، حوار أجراه معه محمد علي الأتاسي**، ملحق النهار الثقافي، الخميس ١٧ أكتوبر ٢٠٠٢م.

[٧٤] مبيناً مخاطر عدم القيام بهذا الدور المنوط بـه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ (المائدة: ٦٧).

ولأن نصر حامد أبو زيد يعي ذلك جيداً فليس له إلا أن يُقصِّد نص الوحي تقصيداً يخرج به عن مقاصده، ولن يتم له ذلك إلا بآليات استعمالية، نكتفي في هذه القراءة بالتوقف عند اثنتين منها:

١. آلية الاستدعاء بعد التنكب أو الإخفاء المستحيل:

ونقصد بهذه الآلية، تلك العملية التي يقوم بها القارئ لاستدعاء النص في نهاية العملية التأويلية، لا ليقرأه من أجل استدرار دلالاته، وإنما لمباركة ما تم تقريره بعيداً عنه وفي غيابه، ويؤتى به فقط من أجل التصديق على ما تمّ الوصول إليه من دون الرجوع إليه، بحيث يصبح النص وسيلة للاستعمال فحسب، وليس موضوعاً للقراءة، فتنقلب الصورة؛ إذ يصبح ما كان حقه التقدمة (النص) متأخراً، وما كان موقعه تالياً (النتائج المستخلصة) سابقاً. ويلجأ القارئ لهذه الآلية عوض التغييب المطلق للنص/النصوص؛ بسبب إدراكه استحالة عدم إمكانية تجاوز النص.

وإن كانت هذه الآلية مهيمنة على جلّ قراءة نصر حامد أبو زيد، فإننا سنتوقف عند مثال واحد لها: إنه المتعلق بمفهوم الوحي.

مفهوم الوحي:

يُعدّ الفصل الأول[٧٥] من كتاب نصر "مفهوم النص" أهم فصول هذا الكتاب، بوصفه فصلاً موجِّها ومحدداً لما بعده. وقد خصَّصه نصر لمفهوم الوحي بوصفه، كما يرى "المفهوم المركزي للنص عن ذاته."[٧٦] إن هذا المفهوم وإن كان له هذا الموقع، فإنه ليس المفهوم الوحيد للنص عن ذاته بحسب نصر، لكنه -مع ذلك- "المفهوم الذي يمكن أن يستوعبها جميعاً."[٧٧] وللكشف عن مفهوم النص لنفسه ينبه نصر على أن

[٧٥] يقع هذا الفصل من ص٣١ إلى ص٥٧ من كتابه **"مفهوم النص"**.
[٧٦] أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص٣١.
[٧٧] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

"تحليله قد يتوقف عند بعض الأسماء الأكثر شهرة، كالكتاب والرسالة والبلاغ فقط."[٧٨]

إن المقصود في نهاية المطاف -كما هو معلن- الكشف عن النص كما أراده النص ذاته.[٧٩] وليست المفاهيم المعتمدة: (الوحي، والقرآن، والبلاغ...) سوى وسائل توصل إلى هذه الغاية. وإن كان الأمر كذلك، فالأليق بالقراءة التي أعلن عن طبيعتها، بوصفها كشفاً يسفر من خلالها النص عن نفسه، أن تتخذ النص مبدأً ومنتهىً فيما تخرج به من نتائج، وأن يكون النص مأخوذاً، بوصفه كّلاً منسجماً، موضوعاً لها أولاً وأخيراً، إذا أريد لها أن تكون تأويلاً يحترم النص، وليس استعمالاً يُجْهِزُ عليه. فهل كان ذلك ما فعلته قراءة نصر بخصوص مفهوم الوحي بوصفه مفهوماً مستوعِباً، لا سيّما وهو يلح على أن القراءة الحقة هي تلك التي لا تقف فيها معطيات النص موقف المتلقي السلبي لتوجيهات الذات القارئة؟[٨٠]

لقد ذهب نصر يتقصَّى كلمة "وحي" في الثقافة العربية الجاهلية، متوقفاً عند الشعر العربي وعلاقة الشعراء بالجن، وعلاقة هؤلاء بالكُهَّان، ليخلص إلى تقرير مُسلَّمة مفادها أن: "ارتباط ظاهرتي "الشعر والكهانة" بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها،"[٨١] فما "كان للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري."[٨٢]

إن هذه المسلَّمة المقررة قبل الشروع في استنطاق النصوص التي تتحدث عن القرآن بوصفها وحياً يراد لها أن تتحكم، ليس في قراءة هاته النصوص، ولكن في تحديد طبيعة النتائج المتوصَّل إليها. هكذا يصبح الوحي -الديني حتى قبل أن تُعرف

---

[٧٨] المرجع السابق، ص٣١.
[٧٩] المرجع السابق، ص٣١.
[٨٠] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١٤٣.
[٨١] أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص٣٤.
[٨٢] المرجع السابق، ص٣٤.

طبيعته من خلال نصوصه- محكوماً بنتيجة قُرِّرتْ سلفاً في غياب النصوص المحددة لطبيعة هذا الوحي المراد الكشف عنه، من خلال ما يشير إليه النص ذاته.

إن تَنَكُّب هذه النصوص، التي تتحدث عن الوحي بالقرآن، في هذه المرحلة، ضروري لقراءة حدّدت نتائجها قبل أن تبدأ. فالوحي الديني -حتى قبل معرفة ما يقوله النص عن نفسه بوصفه كذلك- أصبح عليه أن ينضبط لقوانين الواقع، فلا يقفز عليها أو يتجاوزها: "إن ظاهرة الوحي؛ القرآن لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه،"[٨٣] كيف له ذلك وهو نتاج هذا الواقع؟![٨٤] غير أن المستغرَب حقا أن نصر حامد أبو زيد حتى وهو يسعى إلى تأطير الدلالة التي سيخرج بها في المرحلة التالية، حين سيستدعي النصوص التي تتحدث عن القرآن بوصفه وحياً بجعل الثقافة السائدة حينذاك، أحد مكونات الواقع الذي أنتج النص، نجده يغَيّب بشكل لافت ما كان معروفاً ومتداولاً في هذه الثقافة من علاقة السماء بالأرض، من خلال الملَك الذي كان ينزل على الأنبياء،[٨٥] الذي نجد خبره في باب بدء الوحي من صحيح البخاري. فهل لهذا التغييب من دلالة؟ لا ريب في أن تغييب هذا الجانب من الثقافة المتداولة آنذاك، وتغييب النصوص التي تثبت ذلك، هو تغييب لعلاقة السماء بالأرض خارج الإطار الكهنوتي الوثني والشعري، وحصرها من ثَمَّ في هذين الأخيرين، بما يخدم مُسلَّمة نصر من كون ارتباط ظاهرتي "الشعر والكهانة" بالجن هو الأساس

---

[٨٣] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[٨٤] المرجع السابق، ص٦٧.

[٨٥] لا سيّما الناموس الذي كان ينزل على موسى، الذي نجد أن أمره كان معروفاً مشاعاً، سجلته لنا كتب السيرة والحديث: "فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى، ابن عم خديجة، وكان امرأ تنصَّر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العبراني، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخاً كبيراً قد عَمِي، فقالت له خديجة: يا ابن عم، اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة: يا ابنَ أخي ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله (صلى الله عليه وسلم) خبر ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزل الله على موسى، يا ليتني فيها جذعاً، ليتني أكون حياً إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): أوَ مُخرجيِّ هم؟ قال: نعم، لم يأتِ رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصراً مؤزرا، ثم لم يلبث ورقة أن توفي، وفتر الوحي. انظر:

- البخاري، **صحيح البخاري**، اعتنى به عز الدين ضلي،وعماد الطيار، وياسر حسن، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٣١هـ،٢٠١٠م، كتاب بدء الوحي، ص٥٧.

الثقافي لظاهرة الوحي. كما أن استحضار هذا المعطى، إضافة لذلك، سيجعل -من دون شك- البحث والتقصي في الشعر الجاهلي وثقافة ذلك العصر، المرتبطة بالكهانة، يبدو أمراً لا أهمية له إذا ما قورن بهذا المعطى المغَيَّب، الذي يظهر أن ارتباط السماء بالأرض عبر الوحي من خلال نزول الملك، كان أمراً معروفاً ومتقبلاً ضمن إطار ثقافي لم تكن المعتقدات المسيحية واليهودية ببعيدة عنه، لا سيّما أن العربي لم يكن أمياً فقط -بالمعنى الذي ليس له رسالة- بل كان مسيحياً ويهودياً أيضاً. لم يكن الوحي بالمعنى الذي جاء به القرآن عند العربي أمراً معروفاً فحسب، ولكن كان منتظراً بل مرجواً أيضاً، فالقصص التي تروي انتظار العرب لنزول الوحي على أحد منهم أوضح من أن تخفى حتى لو قصد نصر إلى إخفائها. إن هذا المعطى المغيَّب ينسف من الأساس المسلَّمة التي يحاول نصر أن يفرضها على نص الوحي، من أجل توجيه دلالته وَفْقَها، المتمثلة في كون ارتباط ظاهرتي "الشعر والكهانة" بالجن هي الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني.

إذا كان للوحي من أساس، فأساسه "ظاهرة الوحي ذاتها،" بوصفه صلة السماء بالأرض، هذه الصلة التي كان الإنسان بعامة والعربي بخاصة ينتظرها. وهذا الأساس الأخير هو ما يتوافق حقاً مع نسغ الآيات/ النصوص التي تنكَّبها لحد الآن، والتي توضح طبيعة الوحي كما أراده الوحي وكما يتحدث عنه النص، الذي يزعم نصر أنه سيكون هو ذاته وليس شيئاً آخر، موضوعَ الكشف عن حقيقة الوحي.

إن تنكُّبَ هذه النصوص لفترة ممكنٌ، لكن تغييبها بشكل مطلق مستحيلٌ في قراءة تتحدث عن الوحي بالقرآن، غير أن تنكبها لفترة يسمح للقارئ بوضع ما سيأتي ضمن ما رُسم، ومحدَّداً به، فلا تكون النصوص حينئذٍ حُرَّة في أن تقول ما أراد منها صاحبها أن تقوله، بقدر ما تكون تحت ضغوط آراء قارئها الذي يسعى -من خلال ترتيب الإطار الذي جعله متحكِّما- أن تقول ما أراد هو أن يقوله.

الحديث عن الوحي في القرآن الكريم بيانٌ لكيفياته التي ورد عليها، وإيضاح للصور التي بها تلقى الأنبياء والرسل ما تلقوا عن ربهم. إنه حديث عن الإنزال

وأنواعه، وبيان لهذا المنزل وعلاقته بمن أوحى به وأنزله. ومن ثَمَّ يكون الحديث عن الوحي حديثاً عن كلام الله إلى عباده.

وعلى الرغم من توقف نصر تحت هذا العنوان: الوحي بالقرآن عند النصوص/ الآيات التي تعالج الوحي وتحدد أنواعه، فقد غابت الآيات المتعلقة بالإنزال أو تكاد، كما غابت النصوص التي تجعل هذا الوحي المنزل كلام الله. وقد يبدو هذا الغياب عادياً، وقد لا يعيره القارئ العادي أيَّ انتباه، لا سيّما أن نصر حامد أبو زيد، في الوقت الذي غيّب الإنزال والتنزيل، نصوصاً وآيات، اشتغل بهما مفهوماً، بل لم يفته أيضاً التعريج على تصور بعض الفرق الكلامية لكيفية النزول والتنزيل. إلا أن قارئاً متمعناً قد يثيره أن تحضر الآيات والنصوص المتعلقة بالمفاهيم، التي توقف عندها نصر:(الوحي، الرسالة، والبلاغ، والقرآن، والكتاب) في الوقت الذي يتم تغييب النصوص المتعلقة بالإنزال والتنزيل، وتلك التي تعدّ القرآن كلام الله.

لقد قال النحويون قديماً: إن غياب العلامة علامة، وقال نصر، مردداً المقولة النقدية المشهورة، ليست هناك قراءة بريئة. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا هذا التغييب؟ وما دلالته؟ وهل له علاقة بالموقف التكتيكي للترضيات الضمنية، الذي أقرّ بتبنيه، بوصفه مسلكاً مأموناً للوصول إلى الهدف الاستراتيجي: أنسنة الوحي وعلمنته، من دون إحداث اعتراضات لدى المتلقي الذي يستهدفه نصر؟

استدعاء النصوص المغيبة واستظهارها قد يكشف عن خلفيات التغييب، ويجلّي طبيعة القراءة الهرمسية للنص. إن من يعود إلى القرآن متأملاً كلمة "الإنزال" ومشتقاتها سيلاحظ أنها قد وردت في سياقات كثيرة، يمكن إرجاعها إلى ثلاثة أنواع: نزول قُيِّد بأنه من الله، ونزول قُيِّد بأنه من السماء، وآخر لم يُقيَّد لا بهذا ولا ذاك،[٨٦] ولم يرد الأول إلا في القرآن.[٨٧]

---

٨٦ ابن تيمية، أحمد. **مجموعة الفتاوى**، اعتنى بها عامر الجزار وأنور الباز، المنصورة: دار الوفاء، ط٣، ١٤٢٦هـ، ج١٢، ص١٣٤.

٨٧ وذلك مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ﴾ (البقرة: ٢٨٥)، وقوله عز من

لم يخبر الله إذن عن شيء معتبراً إياه منـــزلاً منه إلا كلامه.[٨٨] وإن كان لهذا الأمر من دلالة، فدلالته الواضحة أن الله -عزّ وجلّ- ينسب النص لنفسه، ويخصه به وحده دون غيره، فهو كلامه الذي أرسله إلى عبده ليقوم بتبليغه إلى الناس: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ (المائدة: ٦٧) ولذلك كان أبوبكر -رضي الله عنـــه- حاسمـــاً وواضحاً في جوابه لقريش حين قرأ علـــيهم ﴿الم ۞ غُلِبَتِ الرُّومُ﴾ (الـــروم: ١-٢) فقالوا: هذا كلامك أو كلام صاحبك؟ قال:ليس بكلامي ولا كلام صاحبي، ولكنـــه كلام الله.[٨٩]

إن هذا المعطى الذي تلح عليه الآيات الكريمة، والبالغ أقصـــى حـــدود التجلـــي والانكشاف، هو ما سعى نصر إلى التخفيف من حضوره في نص قراءتـــه، وذلـــك بتنكب النصوص الدالة عليه، حتى لا يستقر بهذا الوضوح في ذهن القارئ. إنها رغبة في عدم إظهار هذه العلاقة القوية بين النص وصاحبه التي يفصح عنها النص، حتى يمكـــن لنصر فيما بعد -حين تزول المخاوف- من إحداث المسافة بـــين الـــنص (الـــوحي) وصاحبه (الله سبحانه)، فمِنْ ثَمَّ يَمكنُهُ الفصل في الوحي بين بعدين: بعد بشري تمثله الرسالة، وبعد إلهي (لا هوية واقعية له؛ لأنه لا سبيل لنا إلى الوصول إليه؛ بسبب كونه معطى غير لغوي، كما يقول). هذه النتيجة لم يكشف عنها نصر بشكل صريح إلا في كتاباته اللاحقة لكتابه "مفهوم النص"، بينما اكتفى في هذا الأخير بأن يقطـــع إليهـــا نصف الطريق، حين أعلن -في الأسطر الأخيرة من الفصل الأول من مفهوم الـــنص، المخصص لنص الوحي- عن تذمره من تركيز الفكر الديني -كما قال- على مصـــدر النص (الله تعالى) على حساب النص، عادّاً ذلك إهداراً لطبيعة النص ذاته، وإهـــداراً لوظيفته في الواقع.[٩٠]

قائل ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ﴾ (آل عمران: ٣)، وقولـــه: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ (النساء: ١٠٥).

[٨٨] بخلاف نـــزول الملائكة، والمطر، والحديد، وغير ذلك. انظر:

- ابن تيمية. **مجموعة الفتاوى**، مرجع سابق، ص٣٤٩.

[٨٩] ابن تيمية. **مجموعة الفتاوى**، مرجع سابق، ص٣٣٨.

[٩٠] المرجع السابق، ص٥٧.

ولكي يتم تجاوز هذا "التركيز"، ومن ثم فصل النص عن صاحبه الـذي أنـزل النص، ونسَب الإنـزال فيه إلى نفسه، فإنه ينبغي في استراتيجية الأنسنة الـتي يـدعو إليها نصر، ووفق مبدأ التطمينات الضمنية التكتيكي، الذي يتبناه، أن تُغيَّب النصوص الدالة على الإنـزال.

إذن، إن حضور الإنـزال مفهوماً وتغييبه نصوصاً يستهدف أساساً، وفي العمق، تغييب المفهوم الأكثر إحراجاً لتقصيد نصر، والشوكة العصية في حلق استراتيجية أنسنة الوحي؛ أي المفهوم المتعلق بكون الوحي كلام الله، المنـزل من عنده، والآيات المغيبة واضحة صريحة في أداء ذلك، ويصعب، بل يستحيل، إقناع القارئ بخلاف ما تشـير إليه. فإذن، الأولى والأسلم في تكتيك التطمينات الضمنية، المشار إليه سابقاً، إخفـاء هذه الآيات على القارئ الذي ينبغي أن يساير خلاصات نصر، ويرى بعينيه فلا يرى إلا ما رأى نصر. ولا شك أن استحضار هذه النصوص يفسد هذا التكتيك، ومن ثَـمَّ يفشل استراتيجية أنسنة الوحي من داخل الوحي ذاته ومن خلاله. وينكشف حينئـذٍ بشكل جلي أن ما يسعى إليه نصر هو غير ما أراده النص، ولا ريب أن هذا سينـزع عنه التغطية الضرورية التي يتمسك بها، ألا وهي "العمل داخل دائـرة الإيمـان"؛ لأن العمل من داخل هذه الدائرة –على الرغم من صعوبته– يبقى السبيل الوحيد الذي يراه نصر ممكناً؛ لإحداث القطيعة مع التفكير الديني الذي ساد التراث، ولا يزال فاعلاً فيه حتى الآن من دون خسارات، ولعل أدناها ضرراً بالنسبة لمشروع نصر أن ينفضَّ الناس من حول هذا المشروع. ولو لم يكن الأمر هكذا لكان الأولى والأحرى بخطاب يدعي البحث عن مفهوم الوحي أن تكون نصوص التنـزيل والإنـزال هي المبدأ والمنتهى. غير أن هذه النصوص واضحة في جعل القرآن كلام الله، منه نـزل وبه أوحى. وذلك ما سعى نصر جاهدا لدفعه.

ألم يحدد نصر طبيعة قراءته، فوسمها بكونها كشفاً عما يقوله النص عن نفسه، وعدَّ القراءة الحقة هي تلك التي لا يقف فيها النص موقف المتلقي السلبي؟ إلا أن ذلك مـا

كان ليقوم به القارئ الهرمسي؛ لأن الحقيقة كانت مقررة من قبل، و لم يكن النص سوى وسيلة للاستعمال من أجل الوصول إلى ما رآه القارئ الهرمسي.

٢. آلية الإحلال بعد الإفراغ أو التخلية ثم التحلية:

لا تلبي الآلية الأولى -على الرغم من شساعة الحرية التي تسمح بها- كل طموحات القارئ الهرمسي؛ فهي -وإن كانت تسمح له بالانتقاء بين النصوص، واللعب بين فراغاتها- فإنها مع ذلك تلزمه بالإبقاء على الدلالة التي تحملها النصوص المستدعاة، مما يضطره ذلك إلى القيام بملاءمة قسرية بين ما أراد، وما تحمله هذه النصوص، التي تتأبى في كثير من الأحيان على الاستجابة لرغبات هذا القارئ وتشهّيه. كل ذلك يجعل القراءة المعتمدة على عملية التنكُّب والإخفاء ظاهرة التشويه وغير منسجمة، بل سريعة الانفضاح، لا سيّما حين يتم إظهار النصوص التي تم تنكُّبها. لذلك يميل القارئ الهرمسي المعاصر إلى تجاوز هذا الأمر، بالاعتماد على آلية هرمسية قديمة، تسمح بإمكانية ملء النصوص بما شاء هذا القارئ من محتويات، بعد إفراغها من محتوياتها السابقة دون عناء تنكُّبها. وليست هذه الآلية غير تلك التي دعوناها بآلية التحلية بعد التخلية، أو الملء بعد الإفراغ، وهي إحدى آليات إنتاج المعنى في خطاب نصر حامد أبو زيد.

إن النصوص، وفق هذه الآلية، ليست سوى "مشروعات مفتوحة،"[٩١] وبسبب ذلك "ليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة فيها،"[٩٢] مما يستدعي ضرورة أن يعاد باستمرار فهمها "وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية، وإحلال المفاهيم المعاصرة، الأكثر إنسانية وتقدماً."[٩٣] إذن، لا بدّ من عملية "تأويلية" تقوم على النفي والإحلال، نفي ما لا يشتهيه القارئ الهرمسي، وإحلال الدال بما يلائم رغبات هذا القارئ وتشهِّياته من مدلولات.

---

[٩١] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١٣١.

[٩٢] المرجع السابق، ص١١٨.

[٩٣] المرجع السابق، ص١٣٣.

أ. مفهوم العبودية:

في هذا السياق، وفي إطار هذا الفهم، وعبر هذه الآلية، يتعاطى نصر مع الدال "عبودية"، ذاهباً إلى أن عبودية الإنسان لخالقه مفهوم ينبغي تجاوزه؛ لأنه مفهوم ارتبط بالمجتمع "الذي جاء الوحي يخاطبه وقد كان مجتمعاً قبلياً عبودياً."[٩٤] فلما لم يعد المجتمع كذلك، فالأولى الانتقال إلى مفهوم آخر يناسب إنسانية العصر وتقدمه، وليس ذلك بالأمر الصعب؛ إذ يكفي إحلال الدال/ الدوال التي تشير إلى عبودية الإنسان لخالقه –التي ينص عليها الوحي في آيات كثيرة–[٩٥] بمدلول أو مدلولات أكثر إنسانية وتقدماً. ولست أدري أية دلالة أخرى بالإمكان أن تحملها كلمة عبودية؛ للدلالة على المعنى التقدمي الذي أراده أبو زيد، وفي الوقت نفسه نحافظ، كما يرى، على "ثبات مضمون النص".

إن الدلالة الأقرب إلى روح العصر –بوصفه واقعاً (وأبو زيد يُقدِّس الواقع) والمقابلة لدلالة العبودية، التي تشير إليها نصوص الوحي في التعبير عن علاقة الإنسان بخالقه ومولاه– هي الدلالة على الحرية أو التحرر.[٩٦] ولا شكّ في أن نصر حامد أبو زيد يقصد أن يحل هذه الدلالةَ الدوالّ التي تنبثق من الجذر (ع ب د)، يؤكد ذلك إنهاؤه لكلامه المعترِض على مفهوم عبودية الإنسان لخالقه قائلاً: "إن اختزال دور الإسلام ومقصده الكلي في تحرير الإنسان من العبودية لغيره من البشر؛ لكي يرده إلى عبودية من نمط آخر هو التزييف بعينه."[٩٧] ولكي نتجنب "التزييف" ينبغي أن تصبح عبودية الإنسان للخالق تحرراً من الخالق، فهل يستقيم هذا في الممارسة اللغوية؟

---

[٩٤] المرجع السابق، ص١٣٢.

[٩٥] منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ ﴾ (الحجر: ٤٢)، ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ (الإنسان: ٦)، ﴿ وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا ﴾ (الفرقان: ٦٣، ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ﴾ (ص: ١٧)، ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ﴾ (الكهف: ٦٥)، ﴿ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ﴾ (النجم: ١٠)
وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ ﴾ (الأعراف: ١٩٤)، ﴿أَفَحَسِبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن يَتَّخِذُواْ عِبَادِى مِن دُونِىٓ أَوْلِيَآءَ ﴾ (الكهف: ١٠٢)، ﴿ إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴾ (مريم: ٩٣).

[٩٦] التي تجسدها في العربية الدوال المنبثقة من الجذر (ح رر).

[٩٧] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١٣٢.

لا شكّ في أن كل من يملك حساً لغوياً يدرك أن التضاد اللغوي من خصائص اللغة العربية، وأبو زيد يورد في هذا السياق دلالة كلمة (مولى) في اللغة العربية على العبد والسيد في الوقت نفسه، غير أن السؤال الذي يطرح ههنا -حتى لو رَدَّدنا معه أن اللغة تتطور بتطور المجتمع- هل من المقبول في الممارسة التأويلية أن نفرض على مفردة ما معنىً لم تصطلح عليه الجماعة التي تكلمت تلك اللغة؟ وأكثر من ذلك: معنى مضاداً لما تواضعت عليه؟ إن التضاد لا يحل أزمة نصر، واعتماده يجعل الأمر واضح الانفضاح، ولذلك مال القارئ الهرمسي إلى خاصية أخرى من خصائص الاستعمال اللغوي، حتى يجعل عملية الإفراغ والتحلية مستساغة. لقد ادعّى نصر ركوب المركبة التي ادَّعى ركوبها كل من حاول استعمال نص الوحي قديماً وحديثاً، إنها مركبة المجاز، يقول: "إن الألفاظ القديمة [وهو هنا يقصد لفظ العبودية] لا تزال حية مستعملة، لكنها اكتسبت دلالات مجازية، والإصرار على ردِّها إلى دلالاتها الحرفية... إهدار للنص والواقع معاً، وتزييف لمقاصد الوحي الكلية."[٩٨] إن المجاز يسمح وفق هذه الرؤية أكثر مما يسمح به التضاد اللغوي؛ ذلك أنه إن كان هذا يبقي على الدلالتين المتضادتين بشكل متساوٍ يفصل بين دلالتهما السياق، فإن المجاز بهذا المعنى الذي يريده نصر يقضي على الدلالة الأصلية، "ينفيها"،كما عبر هو ذاته؛ لكي لا تبقى سوى الدلالة التي أرادها. وليس لأحد أن يسائل القارئ الهرمسي عن العلاقات التي تربط كلمة عبودية في دلالتها على الخضوع والتسليم[٩٩] بدلالتها على الحرية في سياق علاقة الإنسان بربه؛ لأنه لن تكون هناك علاقة مجازية يمكن اعتمادها إلا علاقة على منوال العلاقة التي أقامها القارئ الهرمسي القديم، الذي رأى أن البقرة في سورة البقرة تدل على عائشة رضي الله عنها وحاشاها عن ذلك!

---

[٩٨] المرجع السابق، ص١٣٣.

[٩٩] إن من يتأمل النصوص التي ورد فيها الجذر اللغوي (ع ب د)، سيظهر له جلياً أن المراد بها في عمقها، سواء وردت في سياق العبادة، أو في غيره، إنما هو الخضوع لله سواء، خضوع طاعة، أو خضوع قهر، أو خضوع افتقار. انظر:

- ابن تيمية. **مجموعة الفتاوى**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦-٣٧-٣٨.

ولكي لا يُواجَه نصر -وفق هذا الاستعمال للنصوص- برفضه لعبودية الإنسان لخالقه، التي لا يخالف فيها مسلم، يسعى إلى أن يظهر هذا الرفض وكأنه رفض "لعبودية كهنة النصوص"، كما سمّاهم، وكأن المشكلة (مشكلة نصر طبعاً) مع كهنة النصوص وليس مع النصوص ذاتها. غير أن أزمة نصر هي في حقيقة الأمر مع النصوص ذاتها. فهو، وقد ألَّهَ العقل، لا يرضى له -كما قال- "أن يتحول إلى تابع ذليل يتشكك في قدراته الذاتية، ويحتمي بالنصوص."[١٠٠] ومن ثم لكي لا تستعبد النصوصُ (نصوص الوحي هنا) العقلَ الإنساني فعليه أن يتحرر منها، حتى يصبح العقل -كما رأى نصر- "أساس النقل ومعيار صحته وصدقه."[١٠١] ولكي يتحول العقل/ الإنسان من كونه عبداً خاضعاً لإرادة الله التي جاءت بها النصوص، فعليه أن يتحرر مِنْ هذه العبودية التي تشير إليها النصوص، فيرفض من ثم هيمنة الوحي (هيمنة مراد الله)، التي يحرص عليها من سماهم بكهنة النصوص، ليعوضها بهيمنة العقل، والعقل الإنساني كما يتصوره نصر محدودٌ بزمانه ومكانه: وهو الواقع، الذي يجسده هنا عقل نصر كاهناً بديلاً على معبد الوثن المقدس "العقل الكسيح".

ب. مفهوم الإرث:

يجد نفسه مرغما على مغادرة مركبة المجاز، فما عادت هذه المركبة قادرة هذه المرة على حمله على العبور إلى ما يريد؛ لأن مشكلة نصر،كما بيَّنا، هي في حقيقة الأمر مع النصوص وليست مع التأويلات التي أعطيت لها، ولهذا عجز عن ممارسة هذه الآلية (بهذه الصيغة التي حاول أن يجد لها مُسوّغا من طبيعة اللغة ذاتها: المجاز) مع نصوص تتمنَّعُ على عمليتي الإفراغ والإحلال؛ لكونها نصوصاً بالمعنى الأصولي المتأخر للكلمة؛ إذ الدلالة تتربع على أعلى مستويات القطع، فتتأبى -من ثم- على كل عمليات التحويل والتغير، لا سيّما حين يتعلق الأمر بنصوص هي نِسب وأرقام يستحيل معها بالإجماع ادعاء دلالتها على غير ما دلت عليه.

---

[١٠٠] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١٩٠.

[١٠١] المرجع السابق، ص١٩٠.

إن مغادرة مركبة المجاز لا تعني بالنسبة لنصر حامد أبو زيد التفريط في آليته المفضلة المتمثلة في إطلاق عفريت الدلالة ليحقق تحولاته اللانهائية، عبر سيرورة تخضع فيها دلالات النصوص خضوعاً كلياً وبشكل قهري لمبتغيات قارئ متسلط مؤلِّه لعقل مادي، عمي عن إدراك حقائق الغيب، وانحصرت رؤيته على الشاهد، فغدا "يرد كل شيء إلى علم المادة وقوانين الحركة والتاريخ."[١٠٢] كذلك كان الأمر مع النصوص التي احتوت على الأحكام المتعلقة بنصيب ميراث المرأة. لقد ذهب نصر إلى أن "الإسلام أعطاها نصف نصيب الذكر."[١٠٣] غير أن هذا النصيب ينبغي أن يتحول وأن يستمر متصاعداً؛ لأن الإسلام أعطاها ما أعطاها "بعد أن كانت مستبعدة استبعاداً تاماً في واقع اجتماعي/ اقتصادي تكاد تكون فيه المرأة كائناً لا أهلية له؛"[١٠٤] ولأن هذا الواقع قد تغير فـ"ليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي."[١٠٥] فالأولى إذن مواصلة المسار في الاتجاه الذي بدأه الوحي من أجل تحقيق المساواة؛ ليكون شأن المرأة في الميراث شأن الذكر،[١٠٦] كون المساواة والعدل من المقاصد الكلية التي تغيَّاها الوحي. ليس لنا أن ننبّه على أن هذا الاجتهاد الذي يدعو إليه نصر هو اجتهاد خارج إطار النص، بل متعارض معه منطوقاً ومفهوماً؛ لأن نصر حامد أبو زيد يدرك ذلك تماماً، وإلا فما معنى قوله: "ليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي،"[١٠٧] إذا لم يكن معناه أن الوحي عبر نصوصه قد أقرّ ما أقرّ، وإلى ذلك انتهت نصوصه التي أرادها صاحب الوحي ومنزله، ولكن لنا أن نتساءل على منوال أي قارئ هرمسي يهوى لعبة لا نهائية الدلالة بشكلها الهرمسي، ويعشق انسيابية السميوز المائعة: لماذا ينبغي أن نقف عند مساواة المرأة التي ورثت بالرجل الذي ورث أيضاً، ولا نطلق السيرورة لنجعل المساواة

---

[١٠٢] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م، ج١، ص٨٥.

[١٠٣] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١٣٥.

[١٠٤] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[١٠٥] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[١٠٦] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[١٠٧] المرجع السابق، ص١٣٥.

بين من ورثت من النساء ومن لم ترث منهن خارج دائرة القرابة، ولماذا نحصر ذلك في النساء فقط ولا نجعله عاماً يعم الذكور والإناث. بمعنى: لماذا لا نجعل الإرث حقاً مشتركاً يتساوى فيه كلٌّ من لم يرث ليصبح وارثاً هو أيضاً؟ أليس ذلك هو العدل في أعلى صوره؟! فما المساواة إن لم يُجعَلِ الإرث من حق الجميع مِنْ بني البشر، وليس من حق من يملك فقط؟!

لا شكّ في أن نهاية هذا المسار لن يكون فقط نقض حكم الإرث، بل وإعدامه، ومن ثم إعدام النصوص الدالة عليه، فينتهي أمر التأويل إلى نفي ما انطلق منه، بل قد يؤدي إلى إدخال ما لم يكن متصوراً ضمن دائرة الإرث، كالحيوان مثلاً، ما دام المعيار المتحكِّم والمهيمن في إسناد الدلالة للدوال أو نفيها عنها هو العقل فحسب، محدداً بالواقع وسيرورته أوسيروراته. أليس من سيرورات هذا العقل وتحكُّمه توريث الكلاب والقطط في بعض المجتمعات؟ ألم يعد نصر العقل الإنساني أساس النقل ومعيار صحته وصدقه؟! إذا لم يكن هناك شيء خارج مملكة العقل وتحكُّمه فما على النصوص بوصفها دلالة إلا أن تنقاد إلى عقل القارئ الهرمسي، وتأتمر بأوامره، وإلا أعدمها. وهي في كل الأحوال قد حكم عليها القارئ الهرمسي بالإعدام، سواء بالتنكُّب والنكران، أو بالنسخ، وذلك بتصفية دلالتها وإرغامها على أن تقول عبر صوته خلاف ما تريد هي فعلاً، إن مجد القارئ الهرمسي يكمن، كما يقول إيكو، في اكتشاف أن النص يمكن أن يقول كل شيء باستثناء ما أراد المؤلف أن تدل عليه هذه النصوص."[١٠٨]

خاتمة:

تغيَّتْ هذه الدراسة، في حدود الفضاء المسموح به، الكشف عن طبيعة مقاربة نصر لخطاب الوحي، من حيث كونها خطاباً مأزوماً سعى إلى إخفاء أزمته المتمثلة في عدم جرأته على قول ما يعتقده حقيقةً بخصوص الوحي، بالتحايل عليه دلالةً ومقاصد،

---

[108] Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation, p36.

عبر مُسلِّمات وآليات لم تستطع ادعاءات العقلانية والجدة أن تخفيَ طابعها الهرمسي اللاعقلاني الضارب في القدم.

وبسبب هذه الأزمة جاء هذا الخطاب غنياً بالمفارقات، فهو في الوقت الذي يُقِّوض فيه النص بالإجهاز على كيانه، يصرُّ على نسبة ما خرج به إليه. وهو أيضاً في الوقت ذاته الذي يصرح فيه بأن المهم ليس تفسير العالم (والنص جزء منه)، بل تغييره، يرفض أن تقف معطيات النص موقف المتلقي السلبي لتوجيهات الذات القارئة. وهو أخيراً و ليس آخراً، في الوقت الذي ينتقد فيه القراءة التلوينية للنص الديني، التي يُسقِطُ فيها القارئ أيديولوجيته على النص،[١٠٩] ويعدّها بسبب ذلك قراءة مغرضة وتأويلاً مذموماً، لا يتورع عن الاعتراف بأنه كان في بعض تحلياته ممارساً لهذا النوع من القراءة، التي ترى التأويل جهداً عقلياً ذاتياً، يستهدف إخضاع النص الديني لتصورات المفسر ومفاهيمه وأفكاره.[١١٠]

ولأن القراءة تتحدد بأهدافها المرسومة، وإجراءاتها الممارسة، ونتائجها المستخلصة، فتكون إما تأويلاً يحترم النص ومقصديته، وإما استعمالاً (تلويناً بتعبير نصر) يُخضع النص لنزوات القارئ ورغباته وتشهِّياته، فقد كانت قراءة نصر قراءة هرمسية بامتياز؛ هرمسيةً بما أعلنت عنه من مُسلَّمات، وبما مارسته من إجراءات، وبما وصلت إليه من نتائج.

لا شكّ في أن ما كشفت عنه هذه الدراسة بخصوص خطاب نصر، يمتد ليشمل خطابات أخرى، هي اليوم تملأ الساحة، ويرتفع صوتها بادعاءات بَرَّاقة من قبيل الجدة والحداثة والعقلانية، وهي أبعد ما تكون عن هذه الشعارات. لكن غياب أو ندرة الدراسات القادرة على كشف زيف هذه الخطابات وفضح ادعاءاتها، ليس من خلال الوقوف عند رفض النتائج المتوصَّل إليها فحسب، ولكن -في الأساس- من خلال

---

[١٠٩] أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص١٤١.

[١١٠] أبو زيد، نصر حامد. **فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ص٥.

تعرية المسلَّمات والوسائل والأدوات التي انبنت عليها، مَكَّن هـذه الخطابـات مـن الاستحواذ على عقول فئات لابأس بها من المتلقين، الذين ظنوها كما ادعت، وانطلى عليهم خطابها الإشهاري. فما أحوج الأمة اليوم، دفاعاً عن حق نص الوحي في التبليغ عن نفسه بعيداً عن محاولات التشويش والمغالطة، وحِيَـل تمييـع دلالاتـه وتحريـف مقاصده، إلى بذل الجهد الذي يقتضيه الوقت -بتعبير الفقهاء- لإنجاز خطابات جادة، تملك أدوات الوقت، وتمتلك في الوقت ذاته الرؤية الإسلامية السليمة لـيس لمواجهـة الخطابات المخالفة وحَسْب، والكشف عن زيف خطابها الاستعمالي، ولكن -أيضـاً- لبناء خطابٍ تأويليٍّ معاصرٍ يمتلك مواصفات القوة والأمانة.